

Den intellektuella moralens maxim

Jag skall här diskutera en princip för vad man bör tro, en princip som troligen har många anhängare och som i Sverige särskilt har framförts av Ingemar Hedenius, då under beteckningen ”den intellektuella moralens maxim” (IMM). Hedenius formulerar den så här:

Och den första lag jag underställer mig vid mitt dömande om livsåskådningar är den intellektuella moralens maxim: att tro på något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant.¹

Ibland formulerar Hedenius IMM på ett lite annorlunda sätt, nämligen så att den inte säger något positivt om vad man skall tro, utan endast något negativt om vad man *inte* skall tro. Det gör han t.ex. i följande stycke:

Min utgångspunkt är en maxim, som jag har insett vara kärnan i den intellektuella moral, jag omfattar. Och det är att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant.²

Dessa två formuleringar är ju inte ekvivalenta. Den första säger mer än den andra. En annan skillnad mellan dem är att den första talar om skäl som man ”har”, under det att den andra talar om skäl som ”finns”. Det är inte riktigt detsamma. Det kanske *finns* förnuftiga skäl för att tro på en sak, trots att *jag* – eller den person det är fråga om – inte alls känner till dessa skäl, och alltså inte ”har” dem. Det kan kanske till och med vara så att skälen finns, trots att *ingen* känner till dem. Omvänt kan man också tänka sig att jag ”har” vissa förnuftiga skäl att tro en sak, trots att det egentligen inte ”finns” några sådana skäl. Det jag tror, och uppfattar som ett skäl, kan ju vara falskt eller irrelevant.

¹ Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning*, Bonniers 1958, s. 192.

² *Tro och livsåskådning*, s. 16. Även denna maxim kallar han uttryckligen ”den intellektuella moralens maxim”, se s. 17. Ytterligare en formulering ger Hedenius när han talar om ”vår maxim att aldrig tro på sådana påståenden, som vi inte har några förnuftiga skäl att anse vara sanna”, s. 17. Denna formulering är en sorts blandning av de två tidigare.

1. NÅGRA TIDIGARE SYNUNKTER

IMM har, såvitt jag vet, inte diskuterats särskilt mycket av svenska filosofer. Själv har jag i en tidigare artikel³ hävdad att den kan komma i konflikt med en annan maxim, den intellektuella konservatismens maxim (IKM), som säger att man inte skall överge en åsikt om man inte har förnuftiga skäl att göra det. Jag menade också att IKM är rimligare än IMM. Jan Andersson och Mats Furberg hävdade i sin bok *Om världens gåta* att man knappast kan tro på någonting alls om man vill efterleva IMM och de föreslår därför en svagare variant av IMM.⁴ Teologen och religionsfilosofen Anders Jeffner⁵ har i polemik med mig skilt mellan två tolkningar av IMM. Han menar att Hedenius – och även jag – med ”förnuftiga skäl” menar ”vetenskapliga skäl”, medan han själv föreslår en vidare innebörd, nämligen ”vetenskapliga eller existentiella skäl”. I denna vidare mening kan man enligt Jeffner ha förnuftiga skäl för religiösa åsikter.

2. DEN INTELLEKTUELLA MORALEN

IMM handlar om tro. Kanske finns det dock olika sorters tro. Den sorts tro som Hedenius intresserar sig för är detsamma som ett försanthållande.⁶ Så används termen ”tro” normalt av filosofer.⁷ Hur teologer använder termen vet jag inte, men kanske är det som kallas ”religiös tro” ibland snarare en stämning eller en önskan eller inställning snarare än ett försanthållande. Hur som helst kräver naturligtvis inte IMM att man skall ha förnuftiga skäl att hålla något för sant i de fall där det inte alls är fråga om att hålla något för sant.

Vad förnuftiga skäl är för något skall jag återkomma till, men även om detta vore oproblematiskt, så kan man undra vad Hedenius egentligen vill säga när han propagerar för den intellektuella moralens maxim. Han

³ Lars Bergström, ”Tankemaximer”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1990, ss. 32–35.

⁴ Jan Andersson och Mats Furberg, *Om världens gåta*, Doxa 1986, s. 197. Den princip de föreslår, som skall vara svagare än IMM, kallar de ”den intellektuella moralens gyllene regel”. Den säger ”att man inte bör tro på något man har förnuftiga skäl att hålla för osant”.

⁵ Anders Jeffner, ”Om val av livsåskådning”, *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, ss. 44–50. Jag bemöter Jeffners inlägg i min uppsats ”Om tro och vetande”, *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1997, ss. 24–40.

⁶ Hedenius säger på ett ställe: ”Att tro är således att hålla något för sant”, *Tro och livsåskådning*, s. 11.

⁷ Se exempelvis under uppslagsordet ”belief” i *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1994, där man kan läsa: ”To believe a proposition is to hold it true”.

säger, som vi har sett, att IMM är kärnan i den intellektuella moral som han själv "omfattar". Men vad är det närmare bestämt han gör, när han omfattar IMM? Det är nog inte bara det att han *efterlever* IMM. Ty man kan misslyckas med att efterleva en moral som man omfattar. Och i alla händelser kan vi inte gärna uppfatta Hedenius så, att han bara påstår något om hur han själv tänker och tycker.

En närliggande möjlighet är att han hävdar att *alla människor bör efterleva* IMM. Men vissa tecken tyder också på att han inte riktigt vill hävda detta. Han skriver:

På grund av att konsekvenserna är omöjliga att överskåda, vågar jag inte utan vidare göra gällande, att den intellektuella moralens maxim bör vinna allmän efterföljd. Men jag tror, att alla bildningssökande människor, alla som har förmånen att inte vara inblandade i moralisk upprustning eller hålla på med politik, skulle vinna på att försöka göra allvar av denna maxim. Det är ju en fråga om att ta på allvar en moral, som vi redan har i teorien. Man kan också säga, att här gäller det ett rättesnöre, varpå vår existens som konsekventa kulturvarer hänger.⁸

Det är inte helt lätt att förstå vad detta betyder. Det kan se ut som om Hedenius endast påstår att vissa personer skulle vinna på att försöka efterleva IMM. I så fall är det (delvis) fråga om ett *empiriskt* påstående. Men jag tror trots allt att Hedenius snarare vill göra ett *normativt* påstående. Jag tror att han menar att *alla bör försöka efterleva* IMM. Även om inte alla skulle vinna på att göra det, så *bör* alla göra det. (Varför det skulle vara skadligt för just politiker och moraliska upprustare är oklart.) Hur som helst skall jag här tolka Hedenius i denna riktning.

Den intellektuella moral som Hedenius är anhängare av skulle med andra ord kanske kunna formuleras med hjälp av följande princip, den intellektuella moralens princip (IMP):

(IMP): För alla⁹ personer, *X*, och varje påstående [av livsåskådningskaraktär], *q*, gäller att *X* bör [försöka] efterleva¹⁰ den maxim (IMM) som innebär att:

⁸ *Tro och livsåskådning*, s. 17.

⁹ Eventuellt kunde man göra någon inskränkning här. Hedenius talar om "alla bildningstörstande människor" i citatet ovan. Och man borde kanske undanta små barn, bland annat för att inläring nog förutsätter att man, på vissa stadier, tror en hel del utan att ha förnuftiga skäl för detta.

¹⁰ Här kunde man eventuellt tillägga att *X* bör skämmas och/eller klandras om han inte efterlever (eller försöker efterleva) IMM. Jag tror inte att Hedenius någonstans uttryckligen säger detta, men hans egen praktik kan kanske antyda att han skulle uppfatta det som ett lämpligt tillägg.

X tror att q är sant [om och] endast om det finns något påstående, p , som uppfyller [en kombination av] följande villkor: (1) X tror att p är sant, (2) p är sant, (3) p är ett förnuftigt skäl för X att tro att q , och (4) p är ett starkare skäl än eventuella skäl för att X inte skall tro att q .

Denna formulering är inte glasklar. Bland annat innehåller den som synes en del olika alternativ (som antytts med hakparenteser och i de två noterna). Eventuellt gäller IMP alla påståenden (*totalvariant*); en annan möjlighet är att den bara gäller påståenden av livsåskådningskaraktär¹¹ (*livsåskådningsvariant*). Antingen säger den att vi bör efterleva IMM (*efterlevnadsvariant*), eller också säger den bara att vi bör försöka göra det (*försöksvariant*). Antingen innebär IMM att man tror om och endast om man har förnuftiga skäl (*ekvivalensvariant*), eller bara att man tror endast om man har sådana skäl (*implikationsvariant*). Och vidare kan man undra hur man skall göra med villkoren (1) och (2).¹² Skall IMP kräva att bägge är uppfyllda, eller att (1) är uppfyllt, eller att (2) är uppfyllt, eller att antingen (1) eller (2) är uppfyllt, eller kanske ingendera? Det är kanske inte så självklart. Här ryms alltså sammanlagt åtminstone 40 olika tolkningsalternativ – kanske fler, beroende på hur villkor (4) skall hanteras. Villkor (4) kan kanske slopas i implikationsvarianter, men annars borde väl något i stil med (4) finnas med.

Man skulle kunna gissa att Hedenius var mer intresserad av implikationsvarianter än av ekvivalensvarianter, ty han tycks mena att folk snarare tror för mycket än för lite. Han säger t.ex. att ”vi borde sträva efter att inte tro så mycket och i stället tänka mera. Mängder av tro borde sopas bort”.¹³ Men å andra sidan menade han nog också att många människor borde tro – och har förnuftiga skäl att tro – sådant som de inte tror, exempelvis att den kristna guden inte existerar och att det jordiska livet är det enda vi har. Det talar för ekvivalensvarianter.

Eventuellt kan det också ha något intresse att jämföra IMP med föl-

¹¹ Påståenden av livsåskådningskaraktär kan vi kalla ”livsåskådningsselement”. En livsåskådning består normalt av flera olika livsåskådningsselement; jfr min uppsats ”Om livsåskådningar”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1996. De kan exempelvis vara ontologiska, religiösa, metafysiska, moraliska, allmänt psykologiska, politiska och estetiska. Ett gemensamt drag kan sägas vara att de faller utanför väletablerade specialvetenskaper. Hedenius säger att ”det ligger i en livsåskådnings natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande”, *Tro och livsåskådning*, s. 194–5.

¹² Tanken är här att (1) skall motsvara Hedenius krav, i en av hans formuleringar av IMM, att man skall ”ha” skäl och att (2) motsvarar hans krav, i en annan av hans formuleringar, att ”det finns” skäl.

¹³ *Tro och livsåskådning*, s. 17.

jande norm (i åtta varianter) – som dock, såvitt jag vet, inte utan vidare kan tillskrivas Hedenius:

(IMP*): För alla personer, X , och varje påstående [av livsåskådningskaraktär], q , gäller att X bör [försöka] efterleva den maxim (IMM*) som innebär att:

X tror att q är sant [om och] endast om q är sant.

Alla varianter av IMP och IMP* är inte lika rimliga. Kanske är t.ex. försöksvarianter rimligare än motsvarande efterlevnadsvarianter. Möjligen blir också vissa varianter blir ganska likvärda i praktiken. Kanske är det ungefär detsamma att efterleva en viss variant av IMM som att *försöka* efterleva motsvarande variant av IMM*. Jag skall dock inte gå igenom alla varianter och avgöra vilken som är rimligast (eller vilken som motsvarar Hedenius intentioner).

3. EFTERLEVNAD OCH FÖRSÖK

Man kan som sagt tycka att försöksvarianten av IMP är rimligare än efterlevnadsvarianten – och i ännu högre grad kan detta tyckas gälla IMP*. En motivering kunde vara att vi ofta har ganska dålig kontroll över vad vi tror och inte tror. Att tro är ofta något som vi gör *ofrivilligt*, ungefär som att gaspa eller att oro sig. Men i många fall kan vi ändå *försöka* efterleva IMM.

Vår förmåga att efterleva IMM kan dock variera från fall till fall. Graden av kontroll varierar antagligen med vad det är vi tror. Min tro att jag har två händer har jag exempelvis mycket liten kontroll över – jag kan helt enkelt inte låta bli att tro det, och jag kan knappast ens försöka låta bli – medan däremot min tro att Stockholm är en vacker stad eller att en viss bekant är pålitlig är mer kontrollerbar. I de senare fallen kan jag i högre grad bestämma mig för vad jag skall tro.

Vår förmåga att kontrollera vad vi tror är kanske relativt stor i livsåskådningsfrågor. Även om man inte direkt kan bestämma sig för att omedelbart tro något om viljans frihet eller Guds existens eller mänskliga rättigheter, så är nog detta mer kontrollerbart än vad man tror som resultat av ren varseblivning. Och i alla händelser kan man troligen i fråga om livsåskådningar *försöka* efterleva IMM. Kanske talar detta för försöksvarianten av IMP.¹⁴

¹⁴ Inom parentes kan tilläggas att man kanske på ett analogt sätt borde modifiera klassisk utilitarism. I stället för att acceptera principen att en handling är rätt om och endast om den har minst lika bra konsekvenser som varje alternativ, så borde man kanske som utilitarist acceptera ungefär följande princip: "Alla bör försöka efterleva maximen att handla så att konsekvenserna blir minst lika

Emellertid uppstår en del problem om IMP tolkas enligt försöksvarianten. Ty vad innebär det egentligen att "försöka" i detta sammanhang? Och hur stora ansträngningar måste man göra för att kunna sägas ha uppfyllt kravet på att försöka?

Antag att man tror något utan att ha förnuftiga skäl för det. Man kan då försöka efterleva IMM på två olika sätt: antingen genom att försöka bli av med sin tro eller genom att försöka hitta förnuftiga skäl för den. Det första kan man kanske göra genom att försöka bete sig som om man inte trodde – ty trosuppfattningar är på något sätt kopplade till beteendedispositioner – men det är tveksamt hur många sådana avvikande beteenden man måste manifesteras för att ha blivit av med trosuppfattningen. Här finns nog en glidande skala.

Om man i stället försöker efterleva IMM genom att hitta förnuftiga skäl för sin tro, så är det ännu oklarare hur mycket som krävs för att man skall uppfylla IMP:s krav. Räcker det exempelvis att man läser några artiklar eller böcker om viljans frihet för att man skall sägas "försöka" hitta förnuftiga skäl för sin tro att viljan är fri (om det nu är det man tror)? Hur noga måste man läsa? Hur lättrogen får man vara? Osv. Återigen en glidande skala.

Slutsatsen tycks bli att försöksvarianter av IMP löper risken att vara alltför menlösa, alltför lite krävande. I så fall kan efterlevnadsvarianter te sig rimligare. Å andra sidan är de kanske alltför krävande. Som jag tidigare har nämnt anser exempelvis Jan Andersson och Mats Furberg att man knappast kan tro på något alls om man skall efterleva IMM. Här tycks finnas ett problem och det är inte uppenbart hur det skall hanteras.

4. TRO OCH INNEHÅLL

Innan vi går vidare måste vi nu säga något om vad "förnuftiga skäl" är för något. Innan vi vet det är det svårt att ha någon uppfattning om hur krävande IMP är och det är också svårt att se hur olika varianter av IMP skiljer sig från varandra och från IMP*.

Till att börja med måste vi då uppmärksamma skillnaden mellan det att en person tror något och det som personen då tror. Vi bör skilja mellan min *tro* och *innehållet* i min tro.¹⁵ Antag t.ex. att jag tror att jorden är

bra som om man hade gjort något annat i stället". En del vanliga invändningar mot utilitarismen drabbar inte denna variant. Se t.ex. Lars Bergström, "Reflections on consequentialism", *Theoria*, vol. 62, 1996, s. 74–94.

¹⁵ Enligt min uppfattning blandas dessa saker ofta ihop. Delvis kan detta ha rent språkliga orsaker. På engelska används t.ex. ordet "belief" i bägge betydelseerna, både för att beteckna en viss sorts psykisk akt och för att beteckna inne-

rund. Min tro är ett psykologiskt tillstånd som är knutet till mig och som föreligger eller händer hos mig under en viss tidsperiod. Innehållet i min tro (dvs att jorden är rund) är däremot inte knutet till mig – eller i alla fall inte mer knutet till mig än till alla andra som tror att jorden är rund – och i den mån det är knutet till en viss tidsperiod under vilken det föreligger eller händer (dvs. den tid under vilken jorden är rund), så behöver det ingalunda vara samma tidsperiod som den under vilken jag tror att jorden är rund.

De "skäl" som den intellektuella moralens princip handlar om är alltså skäl för att *tro* något, inte för *innehållet* i denna tro. Denna distinktion kan också sägas motsvara distinktionen mellan *epistemiska* och *ontologiska* frågor. Frågor av typen "Bör jag tro att jorden är rund?", "Har jag förnuftiga skäl att tro att jorden är rund?", "Bör jag tro att det har funnits ryska miniubåtar på svenskt vatten under 1980-talet?" och "Har jag förnuftiga skäl att tro att Gud finns?" kan kallas epistemiska (eller "trosfrågor"). De skall skiljas från ontologiska frågor (eller "sanningsfrågor") av typen "Är jorden rund?", "Har det funnits ryska miniubåtar på svenskt vatten under 1980-talet?" och "Finns Gud?".

I vissa situationer kan det vara lätt att blanda ihop epistemiska och ontologiska frågor; det kan exempelvis vara svårt att direkt se skillnaden mellan frågan om man bör *tro* att jorden är rund – eller frågan om man har förnuftiga skäl att tro att jorden är rund – och frågan om jorden *är* rund. Men med lite eftertanke bör det inte vara svårt. I just detta fall är väl svaret ja på bägge (eller alla tre) frågorna, men normalt tänker man sig ju att det finns fall där en person har goda skäl att tro på något som inte är sant eller saknar goda skäl att tro på sådant som är sant. Exempelvis har man nog i allmänhet goda skäl att tro att det flygplan man skall resa med inte kommer att stöta, alltså även i de enstaka fall där det faktiskt kommer att stöta.

Det är ju också så att det finns *gradskillnader* i fråga om tro; man kan tro på något med en större eller mindre grad av övertygelse. När det gäller sanning finns det däremot inte på motsvarande sätt några gradskillnader. Antingen är något sant eller också är det inte sant.

En ytterligare skillnad är att *konsekvenserna* av att man tror att ett visst förhållande föreligger inte är detsamma som konsekvenserna av att detta förhållande föreligger. Detta är något som jag skall återkomma till.

Ibland undrar man "vad man skall tro" – t.ex. om viljans frihet, om vem som mördade Olof Palme, om teorin att universum startade med

hållet i en sådan psykisk akt. Något liknande gäller i svenska, där ord som "trosuppfattning" och "tro" kan syfta såväl på själva tron (den psykiska akten) som på dess innehåll.

Big Bang, om möjligheten av ett liv efter detta, om hur vädret blir i morgon, osv. Detta kan låta som epistemiska och/eller normativa frågor, men ofta är det nog snarare ontologiska frågor man egentligen är intresserad av. Vi undrar om viljan är fri, om vem som mördade Palme, osv. Den intellektuella moralen handlar emellertid primärt om epistemiska frågor. Den gäller vår tro snarare än innehållet i vår tro. Så skall jag i alla händelser tolka den.

5. SKÄL OCH EVIDENS

De skäl det är fråga om är alltså skäl för *att tro*, inte om skäl för det man tror. Det kan exempelvis vara fråga om mina skäl för att tro att jorden är rund, inte om eventuella skäl för att jorden *är* rund. Ibland är man emellertid snarare intresserad av om något "talar för" att jorden är rund. Det kan till och med vara så att ordet "skäl" förekommer även här. För att missförstånd skall undvikas föreslår jag¹⁶ att detta inte kallas "skäl", utan att vi i sammanhang av detta slag i stället använder ordet "evidens". Att man kan färdas rakt fram på jordytan och så småningom komma tillbaka till utgångspunkten utgör exempelvis *evidens* för att jorden är rund.¹⁷ Det är inte ett *skäl* för att jorden är rund – eller för att det är sant att jorden är rund. Det kan över huvud taget inte finnas några skäl för att något är sant. Skäl är skäl för något som en person kan *göra*, dvs. handlingar (i vid mening) som att tro något eller att bete sig på ett visst sätt. Evidens är däremot evidens för att något förhåller sig på ett visst sätt, eller för att ett visst påstående är sant, dvs. för innehållet i någon möjlig trosuppfattning. Här behöver alltså ingen person vara inblandad. Kanske kunde man säga att evidens-relationen är ontologisk, medan skäl-relationen är epistemologisk.

Antag att ett visst påstående *p* är evidens för ett annat påstående *q*. Vi kan exempelvis tänka oss att *p* är något vi skulle kunna observera¹⁸ under

¹⁶ I enlighet med vad jag tror är den vanligaste terminologin i filosofiska sammanhang.

¹⁷ I enlighet med IMP tänker jag mig att skäl är påståenden. Även evidens utgörs av påståenden. Man kan säga att ett påstående utgör evidens för ett annat – eller alternativt att sanningen hos ett påstående är evidens för sanningen av ett annat påstående. På samma sätt med skäl. Det att ett visst påstående är sant kan vara ett skäl att tro att jorden är rund, vilket också kan uttryckas så att själva påståendet är ett skäl att tro att jorden är rund. När det gäller matematiska påståenden är det nog ofta rimligare att tala om "bevis" än om "evidens".

¹⁸ Om man tycker att det låter konstigt att man skulle kunna observera ett påstående, så rekommenderar jag att man tolkar detta som att det man observerar är att påståendet är sant.

vissa betingelser, medan q är något mer teoretiskt förhållande som vi kanske inte direkt kan observera. Att p är evidens för q kan exempelvis bero på att q är orsaken till att p föreligger, eller att p orsakar q , eller att den bästa förklaringen av p är något som implicerar q – eller att sannolikheten för q givet p är större än sannolikheten för q .

Har jag några förnuftiga skäl att tro att jorden är rund? Ja, jag tror det. Jag känner folk som påstår sig ha seglat runt jorden. (De har inte precis seglat rakt fram hela tiden, men de har ändå seglat på ett sätt som tycks förutsätta att jorden är rund.) Jag har också sett en massa kartor och jordglober och fotografier, som alla tycks avbilda en jord som är rund. Såvitt jag förstår tycks det dessutom vara den helt dominerande uppfattningen bland astronomer, fysiker och andra experter att jorden är rund. Allt detta tar jag som evidens för att jorden verkligen är rund. Det innebär att jag tror att en viktig orsak till att experterna tror att jorden är rund är att den faktiskt är rund. Denna teori – om orsakerna till experternas tro – hänger i sin tur ihop med andra uppfattningar jag har om experternas tillvägagångssätt och allmänna tillförlitlighet. Att experterna tror att jorden är rund är i sin tur orsaken till att kartor och jordglober avbildar jorden som rund. En hel del av det jag ser och hör omkring mig uppfattar jag alltså som evidens för (orsakat av) att jorden är rund. Detta är därmed också mina skäl¹⁹ för att tro att jorden är rund. Jag tror att de är tillräckligt starka för att vara "förnuftiga".

Skäl av den typ jag här exemplifierat kan vi kalla *evidentiella skäl* eftersom de tar fasta på evidensen för det jag tror. Mina skäl är alltså – vilket motsvarar villkor (1) i IMP – sådant som jag tror. De är påståenden som utgör innehåll i trosföreställningar som jag har. Däremot är dessa trosföreställningar själva inte några skäl.

Vad jag hittills har sagt handlar om relationen mellan en trosföreställning och ett förnuftigt skäl för den. Låt oss anta att påståendet p är ett förnuftigt skäl för en person X att tro att ett annat sakförhållande q föreligger. Schematiskt kan vi skriva detta så här:

p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$

Här skall då uttrycket " $T(X, q)$ " inte beteckna ett påstående, utan en sorts handling (i vid mening).

För att p skall vara ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$, så räcker det eventuellt inte att en viss relation råder mellan p och $T(X, q)$ – t.ex. att p är evidens för q . Dessutom bör kanske någon kombination av villkoren

¹⁹ Om jag skall ange "mina skäl" för att tro att jorden är rund, så nämner jag nog i praktiken bara ett visst urval av de påståenden som jag här har exemplifierat.

(1) och (2) i IMP vara uppfyllda. Jag skall dock inte gå närmare in på detta. Jag vill här bara göra ett påpekande.

Det förefaller rimligt att påstå att X kan ha ett förnuftigt skäl att tro att q är sant, även om detta skäl inte är sant. Antag t.ex. att X tror att den mat som står framför honom på bordet innehåller råttgift (p) och att han därför tror att han skulle bli sjuk om han åt av den (q). Antag vidare att X tar miste: maten innehåller inte råttgift. Nog skulle man väl ändå säga att X , i och med att han tror att p är sant, har ett förnuftigt skäl att tro att q är sant. Detta tycks tala för att (2) inte behöver vara uppfyllt, men jag utesluter inte att andra argument kan tala i motsatt riktning.

För övrigt kan man fråga sig om X måste tro att p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$ – och om X kanske dessutom måste ha förnuftiga skäl för att tro detta – för att p skall vara ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$. Jag tror inte det. Jag misstänker också att Hedenius ansåg att åtminstone en del religiösa personer har förnuftiga skäl att tro att Gud inte existerar, trots att de själva inte tror att de har sådana skäl.²⁰ Hur som helst bör man kunna ha förnuftiga skäl, utan att tro att man har det. (Ens uppfattningar om vad förnuftiga skäl är för något kan exempelvis vara felaktiga. Förnuftiga personer behöver inte vara bra filosofer.)

6. PRAGMATISKA SKÄL

Eftersom förnuftiga skäl är skäl för trosuppfattningar snarare än för deras innehåll, så kan man ta fasta på något jag tidigare nämnde, nämligen att konsekvenserna av en trosuppfattning skiljer sig från de eventuella konsekvenserna av dess innehåll. Detta ger utrymme för en annan sorts förnuftiga skäl än de som är evidentiella.

För att illustrera detta kan vi gå tillbaka till mina skäl att tro att jorden är rund. Ett skäl för mig att tro detta – som skiljer sig från dem jag tidigare nämnt – är kanske det att jag skulle bli betraktad som vrickad om jag inte trodde att jorden är rund, vilket skulle vara obehagligt för mig. Jag skulle kanske också mer direkt lida av att tro något så avvikande; kanske skulle jag själv börja misstänka att jag var vrickad, vilket i sin tur kunde öka risken för att jag verkligen blev vrickad. Här är det alltså fråga om att min tro att jorden är rund har bättre konsekvenser än alternativa trosuppfattningar. Detta kan vi kalla ett *pragmatiskt* skäl för att anse att jorden är rund. Frågan är nu om pragmatiska skäl kan vara "förnuftiga skäl"?

²⁰ Han antyder till och med, i *Tro och livsåskådning*, s. 10, att han själv "har gått förbi eller underkänt så många förnuftiga tankar, som varit värda att tro på". Detta skulle kunna tolkas så att han i dessa fall har haft förnuftiga skäl att tro något, trots att han själv inte trodde det.

En bättre illustration av detta problem kan utgöras av en religiös person som av pragmatiska skäl tror att Gud finns (och att Gud "har skapat himmel och jord", "hör bön", etc.). Det kanske är så att denna tro har som konsekvens att han känner sig tryggare och är mindre rädd för döden än om han inte hade trott att Gud finns (etc.). Därmed kan det utgöra ett pragmatiskt skäl för honom att ha denna tro. Men är det därmed "förnuftigt"?

Jag vet inte vad Hedenius skulle säga om detta. Han tangerar pragmatiska skäl när han diskuterar tanken att man bör tro på Gud av det skälet att man annars riskerar att komma till helvetet.²¹ Han avvisar detta resonemang, men det tycks inte vara för att det baseras på ett pragmatiskt skäl, utan snarare för att det rekommenderar en tro på något som man samtidigt finner mycket osannolikt, eller för att det är svårt att veta *vilken* Gud man i så fall skall tro på.

Hur som helst tycks pragmatiska skäl vara helt och hållet förnuftiga enligt det som är en fundamental tanke i vanlig beslutsteori, nämligen att det är rationellt att eftersträva goda konsekvenser eller att maximera förväntat värde. Om detta är förnuftigt, så borde det väl också vara förnuftigt när de handlingar som bedöms är "epistemiska akter" av den sort som innebär att man tror att något är sant. Om det att jag tror att *q* är sant maximerar förväntat värde (eller något i den stilen), så skulle jag därmed ha ett förnuftigt skäl att tro att *q* är sant.

Tanken att pragmatiska skäl är förnuftiga tycks också vara accepterad inom vetenskapen. Thomas Kuhn har t.ex. betonat att forskare, i valet mellan konkurrerande teorier, bland annat lägger vikt vid teoriernas grad av fruktbarhet och enkelhet.²² Detta kan uppfattas som pragmatiska skäl. Och W. V. Quine menar att vår tro att det finns fysiska föremål – såväl makroskopiska som subatomära – och fysiska krafter motiveras av pragmatiska skäl. Poängen är att sådana antaganden förenklar våra teorier om verkligheten.²³

Kanske är det alltså helt i sin ordning att ha pragmatiska skäl för trosuppfattningar. Detta är dock fullt förenligt med tesen att pragmatiska skäl för en trosuppfattning inte – eller inte alltid – utgör någon som helst evidens för att trosuppfattningens innehåll är sant.

²¹ Se avsnittet "Jörgens tankegång" i *Tro och livsåskådning*, ss. 195–201.

²² Se Thomas Kuhn, "Objectivity, value, and theory choice", *The Essential Tension*, Chicago 1977, s. 322.

²³ Se W. V. Quine, "Two dogmas of empiricism", i *From a Logical Point of View*, Harvard 1953, ss. 44–6. I polemik mot Rudolf Carnap hävdar Quine att pragmatiska skäl inte bara skall tillämpas vid val av en lämplig begreppsapparat för vetenskapen, utan även när det gäller vetenskapliga hypoteser i allmänhet.

7. GRADER AV TRO

Distinktionen mellan tro och innehåll är viktig också av det skälet att man – som jag tidigare har antytt – kan tro på ett och samma innehåll med mycket varierande grad av övertygelse. Alternativen är inte bara att tro och att inte tro. Det finns olika *grader* av tro.

Ta exempelvis frågan om viljans frihet. För egen del skulle jag nog säga att jag tror att vi har en fri vilja, men denna min tro är inte särskilt stark. Jag kan mycket väl tänka mig att jag har fel. Jag tror bara till en viss grad. Jag tror också att den sovjetiska ubåten U 137:s intrång på svenskt vatten år 1982 var oavsiktligt, men även här måste jag ju erkänna att jag inte kan vara fullständigt säker, även om jag tror mer på detta än på vår fria vilja. Ännu mer tror jag att jag just nu har två händer. Här måste jag säga att jag känner mig nästan fullständigt säker. Jag är mycket säkrare på detta än exempelvis på att universum utvidgas. Och jag tror mer på att universum utvidgas än på att det utvidgas med accelererad hastighet. Den gängse uppfattningen bland experterna tycks dock vara att universum utvidgas med accelererad hastighet, så något ligger det kanske i det. Jag tror trots allt mer på det än jag tror på telepati – men jag utesluter inte alls att det kan finnas telepati; jag tror t.ex. mer på telepati än på Gud.

Kort sagt, det förefaller klart att vi måste skilja mellan grader av tro – som väl kan sägas variera från fullständig säkerhet, via olika nivåer av övertygelse och tveksamhet, ned till ingen tro alls.²⁴ Och om vi gör det, så verkar det också rimligt att styrkan av de skäl som kan utgöra ”föruftiga skäl” varierar på motsvarande sätt. De skäl som bör krävas – enligt IMP – för att tro på något med en mycket hög grad av säkerhet måste rimligen vara starkare än de skäl som krävs för att tro på något med en lägre grad av säkerhet. Detta kan vi kalla för *proportionalitetsprincipen*.

I vanlig kunskapsteori skiljer man oftast inte mellan olika grader av tro.²⁵ I vissa former av beslutsteori brukar man däremot göra det, nämligen när

²⁴ Hedenius tycks ibland tänka i liknande banor. Men det är lite oklart om han då syftar på *grader av tro* eller på *tro om grader* av sannolikhet. De fyra första meningarna i hans bok lyder t.ex.: ”Ett sätt att tro på en sak är att anse saken vara sannolik. Sådan tro har olika grader. Tron kan vara liten, tämligen stor eller mycket stor. Det betyder att jag kan anse en sak vara något, fastän inte mycket, sannolik, att jag kan anse den vara ganska sannolik eller ytterst sannolik”. Men nog kan man väl ha en mycket stark tro på att något har en mycket liten grad av sannolikhet! Grader av tro, i min mening, skall alltså inte förväxlas med den sannolikhet som man tror att någonting har.

²⁵ Det finns dock undantag. David Hume skriver exempelvis att ”in our reason-

man laborerar med så kallade subjektiva sannolikheter. Ibland får man emellertid intrycket att det då är fråga om en viss tolkning av uttalanden om sannolikheter – enligt vilken ett uttalande om att något har en viss sannolikhet egentligen inte uttrycker något påstående alls, utan snarare en positiv inställning till en viss handlingsstrategi.²⁶ Ett annat, och i detta sammanhang mer relevant förslag är det att en sannolikhetsfunktion är en idealiserad beskrivning av en persons benägenhet att välja mellan lotterier, som utfaller på olika sätt beroende på sanningsvärdena hos vissa påståenden. Men sådana sannolikhetsfunktioner är inte till stor hjälp i de fall som här är aktuella – främst därför att det är svårt att arrangera realistiska lotterier över påståenden som är aktuella i livs-åskådningssammanhang. Om en persons subjektiva sannolikheter bara beskriver dennes beteende eller beteendedispositioner, så diskriminerar de inte heller mellan vad personen tror – t.ex. om sannolikheter i någon annan mening – och hur starkt han tror.

Men det viktiga är att IMP rimligen måste tolkas så att de skäl som krävs inte behöver vara så starka att de garanterar fullständig säkerhet²⁷ – om nu något sådant någonsin är möjligt. Den intellektuella moralen kan knappast kräva mer än att skälens styrka är "tillräcklig" för att motsvara den grad med vilken vi tror.

Kunskap brukar anses vara detsamma som sann och välgrundad tro.

ings concerning matters of fact there are all imaginable degrees of assurance, from the highest certainty to the lowest species of moral evidence. A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence", *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section X, Part I. Och Peter Strawson har uttryckt saken så här: "It is an analytic proposition that it is reasonable to have a degree of belief in a statement which is proportional to the strength of the evidence in its favour", *Introduction to Logical Theory*, London 1952, s. 256. Själv skulle jag inte gå så långt som att hävda att proportionalitetsprincipen är analytiskt sann, men jag anser att den är sann.

²⁶ Så uppfattas exempelvis de klassiska företrädarna för den subjektiva sannolikhetsteorin eller "personalismen", som Ramsey, de Finetti och Savage, av Simon Blackburn i *Oxford Dictionary of Philosophy*. Han skriver: "Personalism [...] views assignments of probability to events as purely personal expressions of the degree of confidence to be had in the occurrence of an event. Saying that an event is 50% probable is simply an expression or endorsement of a strategy of betting on the event at evens" (s. 284).

²⁷ Hedenius har kanske ibland själv resonerat på liknande sätt. Han säger t.ex. att om ett visst svar på en fråga är sannolikare än andra svar, så "fordrar [...] förnuftet, att jag väljer just detta svar; samtidigt som det föreskriver att graden av min subjektiva övertygelse om riktigheten av detta svar inte får vara oproportionerligt stor i förhållande till dess objektiva sannolikhet", *Tro och livsåskådning*, s. 72.

Denna idé passar inte så bra ihop med att tro varierar i styrka. Man kan inte gärna säga att kunskap är sann tro som uppfyller proportionalitetsprincipen, ty mycket svag tro kan knappast utgöra kunskap. Men det är inte heller rimligt att tala om kunskap endast i de fall där man har att göra med absolut säker tro – om det nu över huvud taget finns något sådant, vilket kan betvivlas – eller med tro som är starkare än en viss speciell, och förhållandevis stark, minimigrad.²⁸ Det rimligaste är nog att, som Quine föreslår, undvika begreppet kunskap i vetenskapliga och filosofiska sammanhang. Däremot kan vi fortfarande tala om att tro är välgrundad eller rättfärdigad (*justified*), men detta bör då förstås i överensstämmelse med proportionalitetsprincipen, alltså som ett gradbegrepp – vilket inte är det vanliga i kunskapsteoretiska sammanhang. Rättfärdigande i den mening som är förknippad med kunskap behöver vi inte bry oss om när vi undviker kunskapsbegreppet.

8. VARSEBLIVNING

Till våra starkaste övertygelser hör sådana som är resultat av direkt varseblivning. Enligt den tolkning av IMP som vi nu kommit fram till bör vi sålunda ha starka skäl för dem. Har vi det?

Antag att jag just nu har ont i huvudet och att jag därför tror att jag just nu har ont i huvudet. Har jag något förnuftigt skäl att tro detta? Javisst! Mitt skäl att tro att jag har ont i huvudet är att jag *har* ont i huvudet. Kan vi ens föreställa oss något bättre skäl?

Någon skulle kanske invända att skälet och det som det är ett skäl för här blir ungefär detsamma. Men så är det ju inte! Skälet och trosuppfattningen är *inte* identiska. Här råkar visserligen skälet för trosföreställningen sammanfalla med innehållet i densamma, men det är svårt att se varför detta skulle göra skälet sämre.²⁹

En annan invändning kunde vara att skäl är något man behöver när man är osäker om något, och att skälet därför måste vara något annat, och säkrare, än det man är osäker om. Men varför det? Även om skäl ofta fungerar på detta sätt, så behöver de inte alltid göra det. Speciellt verkar kravet orimligt i de fall där trosföreställningen inte alls upplevs som osäker.

²⁸ Jfr W. V. Quine, *Quiddities*, Penguin Books 1990, s. 109. Vårt vanliga kunskapsbegrepp är vagt.

²⁹ Däremot gäller det inte generellt att innehållet i en trosföreställning är ett förnuftigt skäl att hysa denna trosföreställning. Det faktum att universum utvidgas med accelererande hastighet är t.ex. inte ett förnuftigt skäl att tro att universum utvidgas med accelererande hastighet.

Man kunde kanske hävda att mitt skäl att tro att jag har ont i huvudet är att jag *känner* att jag har ont i huvudet (snarare än att jag *har* ont i huvudet). Men det är väl tveksamt om det alls är någon skillnad mellan att ha ont i huvudet och att känna att man har ont i huvudet. Hur som helst skulle detta bara innebära att man flyttar det tidigare resonemanget ett steg. Ty om man nu frågar om jag har något skäl att tro att jag känner att jag har ont i huvudet, så blir ju svaret: ett gott skäl för att *tro* att jag känner detta är att jag *känner* detta. Därmed är återigen skälet för trosföreställningen identiskt med innehållet i trosföreställningen.

Detta ger en ledtråd till hur andra varseblivningar skall hanteras. Jag tror exempelvis att jag har två händer, och om någon skulle be mig anföra ett skäl för att tro detta, så skulle jag säga att mitt skäl är att jag *ser* att jag har två händer. (Att jag ser att jag har två händer utgör också evidens för att jag har två händer.) Nästa fråga är om jag har något skäl att tro att jag ser att jag har två händer, och här är svaret följande: mitt skäl att *tro* att jag ser att jag har två händer är att jag *ser* att jag har två händer. Enligt min mening låter detta alldeles förnuftigt. Och på motsvarande sätt med andra observationer. Mitt skäl att tro att soppan är varm är helt enkelt det att jag *känner* att soppan är varm – och mitt skäl att tro detta i sin tur är precis detsamma, nämligen att jag känner att soppan är varm. Osv.

Detta löser det påstådda problemet med oändliga regresser av skäl, som kunskapsteoretiker ibland talar om. Ty sådana regresser uppstår helt enkelt inte. Mitt skäl att tro att soppan är varm är identiskt med mitt skäl att tro att jag känner att soppan är varm. Längre kommer man inte och längre behöver man inte heller komma. Inte heller slutar kedjan av skäl i något som är "godtyckligt" i den meningen att jag inte har något förnuftigt skäl att tro att det är sant.³⁰

Vi har alltså förnuftiga skäl att tro att vanliga varseblivningar är sanna. Detta är viktigt eftersom sådana varseblivningar ju brukar antas ligga till grund för det allra mesta som vi tror om verkligheten. Deras innehåll kan utgöra skäl för andra trosföreställningar.

Detta innebär inte att varseblivningar är ofelbara. Man kan naturligtvis ta fel när man tycker sig varsebli något. Men i de flesta fall tar man inte fel. Observationssatser lär vi oss genom att lära oss att använda dem på ett sätt som accepteras av den språkgemenskap vi ingår i, och det är

³⁰ Observera att detta förutsätter något jag tidigare (i avsnitt 5) har föreslagit, nämligen att skäl inte är trosföreställningar, utan snarare sådant som kan vara innehållet i trosföreställningar.

språkgemenskapen som bestämmer när dessa satser används på ett riktigt sätt, dvs. när de är sanna.³¹ Någon högre instans finns inte.

Det måste dock betonas att en varseblivning endast kan betraktas som tillförlitlig så länge man inte har något förnuftigt skäl att tro att den inte är tillförlitlig. Sådana skäl har vi ibland. En varseblivning som har ett innehåll som är logiskt oförenligt med något som vi tror och som vi har förnuftiga skäl att tro, eller som inte kan upprepas vare sig av en själv eller av andra, eller som sker under ofördelaktiga betingelser (feberyra, drogpåverkan, mörker, skymmande hinder, störande ljud, osv.) kan inte utan vidare betraktas som tillförlitlig.

9. INDUKTION

Mycket av det vi tror går långt utöver det vi direkt kan varsebli. Vi anser emellertid att det vi varseblir kan utgöra evidens för sådant som vi inte direkt kan varsebli. Därmed anser vi också att vi kan ha förnuftiga skäl för vissa trosföreställningar om förhållanden som inte direkt kan observeras (vid en given tidpunkt). Vi anser med andra ord att vi kan ha förnuftiga skäl för induktiva slutsatser. Är detta ett misstag?

David Hume tycks ha ansett att det är ett misstag. Han tycks ha ansett att endast demonstrativa slutledningar är förnuftiga.³² Och om induktiva slutledningar inte är förnuftiga, så kan väl inte heller premisserna i en sådan slutledning utgöra förnuftiga skäl att tro att slutsatsen är sann. Men Humes ståndpunkt är kontraintuitiv. Och jag tror att han har fel.

Om en induktiv slutledning skall vara förnuftig, så kan den inte bara bestå i att man utgår från en premiss av formen att *alla hittills observerade A är B* och därav drar den induktiva slutsatsen att *alla A är B* – eller att även *nästa A* som observeras kommer att vara *B*. En premiss av denna form kan vara sann, utan att detta utgör någon som helst evidens för att slutsatsen är sann. (En mycket tidig erfarenhet som vi gör är att företeelser kan vara lika i vissa avseenden, utan av vara lika i andra avseenden.) I de fall där slutsatsen är befogad måste alltså premissen kompletteras eller förstärkas på något sätt. Innan detta sker har vi inget förnuftigt skäl att tro att slutsatsen är sann. Frågan är då vilken sorts förstärkning eller komplettering som behövs.

³¹ Se vidare Lars Bergström, "Quine, empiricism, and truth", i Alex Orenstein och Petr Kotatko (utg.), *Knowledge, Language and Logic*, Kluwer 2000, ss. 63–79, särskilt ss. 65–68.

³² Jfr Anders Wedberg, *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*, 2:a upplagan, Stockholm 1970, s. 101, 104. En slutledning är demonstrativ om det innebär en motsägelse att godta premisserna och förkasta slutsatsen.

Den mest närliggande kandidaten är en premiss om någon sorts nödvändigt samband, kanske oftast ett *kausalsamband*. Innan man drar slutsatsen att *alla A är B*, eller att *nästa A är B*, behöver man en premiss i stil med att *A orsakar B*. Enligt min mening har vi också en förmåga att uppfatta kausala samband, en förmåga som delvis är genetiskt betingad, men som delvis också är ett resultat av inläring. Denna förmåga gör att vi kan uppfatta kausala samband redan i enstaka fall, eller efter ett mycket litet antal instanser. Ett barn behöver inte bränna sig på brinnande ljus eller tändstickor många gånger för att inse att eldslågor är heta – inte bara i hittills observerade fall, utan mer generellt. Vi uppfattar alltså inte alla händelser som ”alldeles lösa och åtskilda”, som Hume uttrycker det.³³ Även om Hume faktiskt själv (ibland) uppfattade händelser som lösa och åtskilda, så tror jag inte att detta gäller för de flesta av oss. Om vi inte hade en förmåga att uppfatta kausala samband, så är det svårt att tro att vi alls skulle kunna klara oss i livet.

I och med att vi uppfattar – eller om man så vill varseblir – kausala samband, så kan vi också ha förnuftiga skäl att tro på induktiva slutsatser. Många induktiva slutledningar är i hög grad förnuftiga. Ett barn som sticker handen i elden ett par gånger och bränner sig har därmed ett mycket förnuftigt skäl att tro att hon kommer att bränna sig om hon sticker in handen en gång till. Skälet är att *eldslågor är heta*, något som barnet har erfarenhet av. Detta är helt enkelt ett paradigmatiskt exempel på ett förnuftigt skäl, och det finns många fler i samma stil. Det är sådana exempel vi använder när vi skall lära barn vad förnuftiga skäl är för något.³⁴

Man kan emellertid fortfarande fråga sig hur man kommer från de observerade fallen till det mer generella förhållandet. Det man uppfattar är visserligen en relation mellan egenskaper, inte mellan specifika händelser knutna till en bestämd tid och plats. Rent logiskt kan man inte utesluta att det generella sambandet endast råder under speciella tidsperioder (och/eller på vissa platser).³⁵ Men vi anser det förnuftigt att tro att kausala samband råder generellt. Det är bland annat därför som vi anser det vara förnuftigt att lära av erfarenheten.

³³ Humes uttryck ”entirely loose and seperate” finns i *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section VII, Part II.

³⁴ Men det förnuftiga ligger inte i själva *formen* hos slutledningen. Ty det finns många slutledningar med denna form som är klart oförnuftiga. Detta visas av Goodman paradox; se Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 2:a upplagan, Cambridge, Mass, 1965. För en diskussion av paradoxen, se även Lars Bergström, ”Gröna smaragder”, *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1993, ss. 27–37.

³⁵ Men om nästa ”eldslåga” man stöter på inte skulle vara het, så skulle man väl vara frestad att säga att det inte är en (riktig) eldslåga. När vi ser att något är en

Det antyds ibland att induktiva slutledningar kan rättfärdigas med hänvisning till en allmän princip om att "framtiden liknar det förflutna" eller att "naturens förlopp alltid fortsätter likformigt".³⁶ Ingen tror väl på en sådan princip i största allmänhet, men om den begränsas till just kausala samband – eller till så kallade "naturlagar" – så tycks den verkligen ha ett visst samband med induktiva slutledningar. Om vi trodde att naturlagarna mycket väl kunde upphöra att gälla i nästa ögonblick, så skulle vi knappast vilja göra några induktiva förutsägelser om framtiden.

Men har vi några förnuftiga skäl att tro på en sådan princip om kausala sambands invarians över tiden? Någon kunde kanske hävda att detta är en begreppslogisk sanning: om ett samband inte är invariant över tiden, så är det inte ett kausalt samband. (En "lag" som bara gäller lokalt är ingen "naturlag".) Men i så fall är vi på sätt och vis tillbaka vid utgångspunkten. När vi tror att sambandet mellan A och B är kausalt, så tror vi därmed att det gäller även i framtiden. Men har vi några förnuftiga skäl att tro det är kausalt?

Jag skall inte här försöka besvara den frågan. Jag nöjer mig med att påstå att man kan ha förnuftiga skäl att tro något, även om man inte har några förnuftiga skäl att tro att dessa skäl i sin tur är sanna. Jag påstår alltså att barnets skäl att tro att hon kommer att bränna sig igen om hon sticker handen i elden – nämligen det att eldslågor är heta – är ett förnuftigt skäl. Det är ett förnuftigt skäl även om barnet inte har något förnuftigt skäl att tro att eldslågor är heta.

Att man kan "se" att det råder ett kausalt förhållande mellan A och B (även i framtiden) är egentligen inte konstigare än att man (exempelvis) kan "se" att det står ett glas vatten framför en. Att det står ett glas vatten framför mig har också implikationer för framtiden. Om "glaset" plötsligt ändrar form och färg och börjar tala italienska med mig – vilket inte "logiskt" kan uteslutas – så skulle vi nog säga att det inte var ett glas, utan att jag hade tagit fel. Men det hindrar inte att jag kan se att det står ett glas framför mig, och att jag kan ha förnuftiga skäl att tro (i förhållandevis hög grad) att det står ett glas framför mig.

eldslåga – eller med andra ord: när vi ser något *som* en eldslåga – så ser vi alltså därmed också att den har en tendens att orsaka upplevelser av hetta hos den som sticker in handen i den. Men i andra fall är själva klassifikationen av något mindre intimt knuten till dess kausala tendenser.

³⁶ Enligt Anders Wedberg tycks Hume mena att vi faktiskt stöder oss på någon princip av detta slag när vi utför induktioner, och att en sådan princip skulle rättfärdiga våra induktioner om den själv kunde rättfärdigas utan hjälp av induktion. Se hans *Filosofins historia. Nyare tiden till romantiken*, 2:a uppl, Bonniers 1970, ss. 101–103.

Förnuftiga skäl kan också förekomma i samband med mer komplicerade former av induktion, t.ex. den som brukar kallas "hypotetisk-deduktiv metod". Det faktum att en viss teori ger upphov till förutsägelser som slår in (utan att också ge upphov till förutsägelser som inte slår in) är ett förnuftigt skäl att tro att den är sann – åtminstone så länge man inte känner till någon bättre teori som ger lika bra eller bättre förutsägelser.

10. SKÄL MOT ATT TRO PÅ IMP

Enligt vad jag nu har sagt om varseblivning och induktion, så kan vi ha förnuftiga skäl för en hel del av våra trosföreställningar. Detta har förnekats av Jan Andersson och Mats Furberg. De anser att vi saknar förnuftiga skäl för de flesta av våra trosföreställningar. De skriver:

Den intellektuella moralens maxim går [...] hårt åt metafysiska trosföreställningar. Stort nådigare är den inte mot det mesta jordiska du är övertygad om. Har du *skäl* för din säkerhet på vad du heter eller på att du är människa eller på att du har en hjärna? [...] Man kan [...] misstänka att om du försöker följa den intellektuella moralens maxim, så kommer du i praktiken att nödgas förbjuda dig att tro på nästan allt du tidigare har varit säker på.³⁷

Några förnuftiga skäl för att omfatta denna pessimistiska tes ger de dock inte. De antyder emellertid att vi inte har några skäl för vissa övertygelser (som att man är människa, etc.) och de säger att mycket av det vi tror vilar på "omedvetna övertygelser som att allt har en orsak eller ingår i ett sammanhang", vilket är "fördomar" som man "saknar skäl för". Men är det verkligen så att jag inte har några förnuftiga skäl att tro att jag har en hjärna? Jag tycker inte det. Jag har ju fått lära mig en del om människokroppens uppbyggnad, inklusive det att människor har hjärnor. Jag har sett bilder av hjärnor hos andra människor. Jag har också skäl att tro att jag är en människa. Andra människor tycks behandla mig som en människa och såvitt jag kan se liknar jag i hög grad andra människor. När jag en gång slog mig i huvudet råkade jag ut för något som folk i min omgivning kallade för "hjärnskakning". Osv. Jag tycker nog att jag har en hel del förnuftiga skäl att tro att jag är en människa och att jag har en hjärna. Och mer generellt tror jag att Andersson och Furberg har fel när de påstår att IMM underkänner nästan alla våra trosföreställningar. Jag har exempelvis argumenterat för att vi i allmänhet har förnuftiga skäl att tro att det vi varseblir är sant.

³⁷ Om världens gåta, s. 197. Övriga citat från Andersson och Furberg i detta avsnitt kommer från samma sida.

Andersson och Furberg tycks vidare mena att IMM drar med sig kravet att man också måste ha skäl för sina skäl, skäl för sina skäl för sina skäl, osv.³⁸ Men som jag tidigare hävdat behöver vi inte råka in i någon sådan infinit regress. Andersson och Furberg menar emellertid att man i så fall måste hitta en "grund att stå på" och att denna måste vara "ett hälleberg för att din tro ska kunna vara bergfast" – samt att något sådant hälleberg inte existerar eller att det i alla händelser är "något vars säkerhet förnuftigt kan betvivlas". Men att man har förnuftiga skäl att tro något behöver ju inte förutsätta eller implicera att ens tro är "bergfast" eller att vi måste ha en hundra procentig tilltro till skälens sanning. En sådan allt-eller-intet-inställning förefaller helt gripen ur luften.

Att Andersson och Furberg inte har några övertygande argument för sin tes och att tesen dessutom tycks vara falsk är emellertid förenligt med att den ändå innehåller ett korn av sanning: det kanske faktiskt är så att de flesta av oss har en del trosföreställningar, som vi inte har några förnuftiga skäl för. Kanske skulle Andersson och Furberg anse att redan detta är ett förnuftigt skäl att förkasta IMP. Har de i så fall rätt? Eller bör vi i stället ta fasta på IMP och försöka göra oss av med sådana trosföreställningar – eller, alternativt, försöka skaffa oss förnuftiga skäl för att hålla fast vid dem?

Såvitt jag förstår kan svaret mycket väl variera från fall till fall. Vissa åsikter som vi saknar förnuftiga skäl för bör vi kanske helst göra oss av med, men andra kan vara svåra att klara sig utan. Och om det är svårt att klara sig utan en viss åsikt, så har man ju därmed ett förnuftigt (pragmatiskt) skäl att hålla fast vid denna åsikt. Och omvänt: de åsikter som man inte har någon nytta av klarar man sig minst lika bra utan.

I enlighet med Kants tes att "bör" implicerar "kan" kan vi också slå fast att vi inte bör göra oss av med åsikter som vi inte *kan* göra oss av med.

Möjligen kunde någon tycka att pragmatiska skäl inte bör vara avgörande för hur man förhåller sig till IMP. Själv har jag svårt att hitta några förnuftiga skäl för en sådan åsikt, och jag tror i alla händelser att den knappast kan användas av Andersson och Furberg. Ty såvitt jag förstår är deras argument mot IMM just ett pragmatiskt argument. De tycks ju anse att konsekvenserna skulle bli dåliga om vi efterlevde IMM. De uttrycker det inte riktigt så, men jag tror ändå att det är så de menar. Vilket skulle deras argument annars vara?

³⁸ Enligt min mening är detta strängt taget omöjligt, eftersom skäl är sakförhållanden medan det som de är skäl för är en sorts handlingar i vid mening, nämligen att *tro* något.

11. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO PÅ IMP

Hedenius accepterade ju IMP – och i den meningen trodde han på IMP – men han trodde kanske inte på IMP i den meningen att han ansåg den vara sann.³⁹ I så fall kanske han också ansåg att han inte behövde ha några skäl för att tro på IMP, eftersom IMP då skulle falla utanför sin egen räckvidd, så att säga.

Om man exempelvis bara har en positiv inställning till ett visst handlingssätt när man "accepterar" eller "tror på" IMP, så kan det kanske tyckas orimligt att begära att man skall ha förnuftiga skäl för detta. Men även om det är orimligt att kräva skäl för vissa inställningar, så är det knappast orimligt att kräva skäl för en inställning av den typ som uttrycks av IMP. Det är väl lika rimligt som att kräva skäl för vissa handlingssätt – t.ex. det handlingssätt som innebär att man försöker efterleva IMM – eller för att man rekommenderar sådana handlingssätt. Personligen har jag för övrigt ingenting emot att beteckna accepterandet av IMP som ett försanthållande.

Frågan om vi har några förnuftiga skäl att acceptera IMP är alltså fullt legitim. Men vad är svaret? Det ligger nära till hands att anta att Hedenius egna skäl för att tro på IMP är pragmatiska. Visserligen har han väl inte på något utförligt sätt behandlat frågan om varför man skall tro på IMP, men i en av de passager jag tidigare har citerat verkar det som om hans skäl skulle vara just pragmatiska. Han säger sig vara osäker om vilka konsekvenserna skulle bli om folk började efterleva IMM, men han tycks ha vissa förhoppningar om att de skulle bli goda – och det verkar som om detta i själva verket är hans skäl för att hävda att vi bör (försöka) efterleva IMM. Jag har i alla händelser inte kunnat se att han anför något annat skäl.

Ett annat förnuftigt skäl för att tro på IMP kunde dock vara proportionalitetsprincipen, som ju säger att den grad med vilken man tror på något bör vara proportionell mot styrkan av de skäl man har för sin tro. Om trons styrka på detta sätt skall variera med skälens styrka, så bör man väl inte tro alls – eller på sin höjd mycket svagt – om man inte alls har några skäl för sin tro. Och detta är just vad IMP tycks gå ut på (enkelt uttryckt).

Detta senare skäl att tro på IMP är evidentiellt i den mening som jag tidigare vagt har skisserat. Proportionalitetsprincipen förklarar IMP. Eller annorlunda uttryckt: IMP är en konsekvens – i en något oklar

³⁹ För Hedenius uppfattning om hur normer som IMP skall tolkas, se t.ex. hans uppsats "Befallningssatser, normer och värdeutsagor" i boken *Om människans moraliska villkor*, Författarförlaget 1972. Jag skall inte här gå närmare in på detta.

mening – av proportionalitetsprincipen. Men om man sedan frågar sig vilka skäl man kan ha att tro på proportionalitetsprincipen, så är kanske dessa återigen pragmatiska. (Har man några förnuftiga skäl att tro det?)

12. OLIKA TYPER AV PRAGMATISKA SKÄL

När man begrundar det pragmatiska skälet för att tro på IMP kan man emellertid inte undgå att också se vissa komplikationer. För det första måste vi skilja mellan å ena sidan att en enskild person (som t.ex. Hedenius själv) tror på IMP och därför försöker efterleva IMM och å andra sidan att vi *alla* (eller de flesta) gör det. Det ena kan ha goda konsekvenser trots att det andra inte har det, och omvänt.⁴⁰ Det kan också ha goda konsekvenser att en person tror att *q* samtidigt som det inte har goda konsekvenser att en annan person tror att *q*.

För det andra måste vi skilja mellan "goda konsekvenser" i *subjektiv* och i *objektiv* mening. I den subjektiva meningen bestäms värdet av konsekvenserna av trosföreställningen $T(X, q)$ av vad personen *X* tror om vilka konsekvenserna blir och om vad som är bra och dåligt. I den objektiva meningen bestäms det av vilka konsekvenserna faktiskt blir och vad som faktiskt är bra och dåligt. (*X*:s uppfattningar om vad som är sant och vad som är bra behöver ju inte vara riktiga.)

I vanlig beslutsteoretisk mening är det för en enskild person förnuftigt att åstadkomma goda konsekvenser (eller maximera förväntat värde) i subjektiv mening. Det var detta jag hänvisade till när jag tidigare introducerade pragmatiska skäl. Däremot är det inte så självklart att det är förnuftigt för en enskild person att åstadkomma goda konsekvenser i *objektiv* mening eller att göra något som *skulle* ha goda konsekvenser i objektiv mening *om* alla (eller de flesta) andra gjorde detsamma.

Men jag tycker nog ändå att det faktum att konsekvenserna skulle bli bra om folk började efterleva IMM – om det nu är ett faktum – verkligen skulle vara ett förnuftigt skäl för en enskild person att tro att IMP är sann. Och i alla händelser finns det väl anledning att tro att Hedenius, med sin utilitaristiska inställning i moral, skulle ha ansett det.

Pragmatiska skäl som (direkt eller indirekt) hänvisar till goda konsekvenser i objektiv mening skulle alltså kunna vara förnuftiga även om de inte är förnuftiga i vanlig beslutsteoretisk mening. Kanske är det också

⁴⁰ Med att det "har goda konsekvenser" att en eller flera personer tror att *q* menar jag (för enkelhetens skull) att konsekvenserna av detta är bättre än konsekvenserna av att personen eller personerna *inte* tror att *q*.

rimligt att tänka sig att de pragmatiska skäl som enligt exempelvis Quine förekommer i vetenskap är av denna sort. I alla händelser är det där knappast fråga om att maximera förväntat värde för någon bestämd individ.

13. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO PÅ PRAGMATISKA SKÄL

Men om man tar fasta på pragmatiska skäl av denna opersonliga, objektiva sort, så uppstår andra problem. Det är nämligen tveksamt om man kan ha några förnuftiga skäl att tro att konsekvenserna av att folk i allmänhet tror på ett visst påstående är bra. Denna svårighet gäller nog handlingar i största allmänhet, och i alla händelser uppstår den i samband med IMP. Som vi har sett pekar ju redan Hedenius på detta problem när han säger att "konsekvenserna är omöjliga att överskåda".⁴¹

I vissa fall skulle det kanske kunna vara möjligt att någorlunda "överskåda konsekvenserna". Kanske skulle man exempelvis kunna argumentera för att konsekvenserna blir bra av att folk tror att de kan handla annorlunda än de gör. I så fall har vi en sorts argument för fri vilja. Men när det gäller att tro på IMP har nog Hedenius rätt. På sin höjd skulle vi nog kunna ha *mycket svaga* pragmatiska skäl att tro på IMP.⁴²

Detta gäller åtminstone så länge vi håller oss till evidentiella skäl för våra pragmatiska skäl. En annan möjlighet är att vi kunde ha *pragmatiska* skäl att tro att konsekvenserna av att folk i allmänhet tror på IMP är bra i objektiv mening. Dessa pragmatiska skäl av andra ordningen kunde kanske dessutom tillåtas vara subjektiva snarare än objektiva.

14. EXISTENTIELLA SKÄL

Som jag tidigare sagt finns det kanske också evidentiella skäl att tro på IMP. Då var det fråga om något som förklarade IMP, nämligen proportionalitetsprincipen. Möjligen finns det också andra evidentiella skäl att tro på IMP. Det beror på vad som räknas som evidentiella skäl.

Anders Jeffner skiljer i samband med IMM mellan "vetenskapliga" och "existentiella" skäl. De senare bygger t.ex. på "transcendenserfarenheter eller personlig livsupplevelse", och Jeffner menar att sådana skäl är förnuftiga.⁴³ En annan teolog, Carl Reinhold Bräkenhielm, förespråkar

⁴¹ Jfr citatet i avsnitt 2 ovan.

⁴² Som Jens Johansson påpekat för mig skulle dock själva skälen kunna vara mycket starka, trots att våra skäl att tro på dem är svaga.

⁴³ *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, s. 48.

en "varsamhetsprincip", som säger att man skall ta hänsyn till "bl.a. (innehållet i) religiösa erfarenheter, men också värdeupplevelser, jagupplevelser och upplevelser i samband med våra möten med andra människor".⁴⁴ Låt oss kalla sådana upplevelser "existentiella".

Tanken tycks vara den att det finns vissa upplevelser, som inte är vanliga "empiriska" varseblivningar av den sort som förekommer i vardagslivet och i samband med vetenskapliga undersökningar, men som ändå kan ligga till grund för trosuppfattningar på ungefär samma sätt. Själva upplevelserna, till skillnad från deras innehåll, kan naturligtvis vetenskapligt studeras och förklaras på vanligt sätt, och de kan därmed också utgöra evidens för vetenskapliga teorier som handlar om sådana upplevelser. Men vad Jeffner och Bråkenhielm menar är, såvitt jag förstår, att upplevelsernas *innehåll* dessutom kan utgöra evidens för (komponenter i) livsåskådningar.

Detta är en mer problematisk ståndpunkt. Problemet är att existentiella upplevelser ofta är *otillförlitliga* – de går sällan att upprepa och de kan ofta vara motstridiga – och även om det skulle finnas vissa tillförlitliga existentiella upplevelser, så är det svårt att ange vilka dessa är och att förklara hur det kan komma sig att de är tillförlitliga.

Det är kanske naturligt att man uppfattar sina *egna* existentiella upplevelser som mer tillförlitliga än andras existentiella upplevelser – särskilt i de fall där de kommer i konflikt. Men detta kan knappast accepteras, åtminstone inte så länge det saknas en bra förklaring av detta asymmetriska förhållande.

Gränsen mellan empiriska och existentiella upplevelser är kanske inte helt skarp. När en person upplever att Venedig är vackert (en värdeupplevelse) eller att han skulle kunna ta en klunk vin ur glaset framför sig (en "metafysisk" upplevelse av handlingsfrihet), så har väl det första med synsinnet och det andra med det kinetiska sinnet att göra. Och när en person upplever att smärta är något i sig dåligt, så är väl (minnet av) vissa känselupplevelser viktiga. Kanske är vi också benägna att uppfatta sådana upplevelser som förhållandevis tillförlitliga – åtminstone som betydligt mer tillförlitliga än upplevelser av att Gud existerar eller av att Gud inte existerar.

⁴⁴ Carl Reinhold Bråkenhielm, "Livsåskådningarna och sanningsfrågan", *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, s. 39.

15. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO ATT (FÖRNUFTIGA) SKÄL ÄR FÖRNUFTIGA

Kan existentiella skäl vara förnuftiga? Har vi några förnuftiga skäl att tro att existentiella skäl (ibland) är förnuftiga? Har vi för den delen några förnuftiga skäl att tro att pragmatiska skäl kan vara förnuftiga? Eller mer allmänt: har vi någonsin – eller ens särskilt ofta – något förnuftigt skäl att tro att något är ett förnuftigt skäl?

Jag skall inte här försöka ge ett uttömmande svar på denna fråga. Jag skall i stället begränsa mig till några få kommentarer.

(1) I de enkla fall där p är ett evidentiellt skäl för $T(X, q)$ skulle jag vilja hävda att ett förnuftigt skäl för att tro att p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$ är att p är evidens för q . Detta tycks åtminstone fungera i de fall där q är av observationskaraktär. Antag exempelvis att jag tror att lampan framför mig är tänd. Mitt skäl att tro detta är att jag ser att lampan är tänd. Mitt skäl att tro att detta är ett förnuftigt skäl är i sin tur att det förhållandet att jag ser att lampan är tänd utgör evidens för (orsakas av) att lampan är tänd.

(2) I fråga om existentiella skäl kan man nog inte resonera på samma sätt. Ett existentiellt skäl att tro att jag i en viss situation skulle kunna göra något annat än det jag faktiskt gör kunde vara det att jag *känner* (eller *upplever*) att jag skulle kunna göra något annat än det jag faktiskt gör. Men är detta skäl förnuftigt? Det skulle vara förnuftigt om min upplevelse var orsakad av (ett symptom på) min handlingsfrihet. Problemet är att detta är högst tvivelaktigt. Om vi hade ett förnuftigt skäl att tro att upplevelsen orsakas av handlingsfriheten, så skulle vi därmed också ha ett förnuftigt skäl att tro att det existentiella skälet är förnuftigt. Men vi har knappast något förnuftigt skäl att tro det. Vi har ingen oberoende evidens för att upplevelsen är tillförlitlig – på det sätt som vi har oberoende evidens för att våra empiriska varseblivningar normalt är tillförlitliga, nämligen att de kan verifieras av andra personer.

(3) Jeffner skulle inte acceptera detta resonemang om existentiella skäl. Han anser att man måste *välja* vilka skäl som skall räknas som förnuftiga. Vad som krävs är ett personligt *ställningstagande*.⁴⁵ Man kan exempelvis välja att betrakta enbart "vetenskapliga" skäl som förnuftiga, men man kan alternativt välja att låta både vetenskapliga och existentiella skäl vara förnuftiga. Antag att Jeffner skulle ha rätt i detta. Skulle man i så fall kunna säga att ett förnuftigt skäl för X att tro att ett visst skäl, p , är förnuftigt är att X har valt att anse skäl av den sort som p tillhör som förnuftiga?

⁴⁵ Se t.ex. Jeffners uppsats "Om val av livsåskådning", s. 48–50 och mitt svar "Om tro och vetande", s. 34–36.

Nej, det låter väldigt egendomligt. Snarare måste man säga – och det är väl också själva poängen med Jeffners idé om ställningstaganden – att det inte kan finnas några förnuftiga skäl för att anse att ett skäl är förnuftigt, och att det just därför behövs ett personligt ställningstagande på denna punkt. Här har vi alltså en sorts skepticism – en skepticism som enligt min mening är ogrundad.

(4) Hur är det då med pragmatiska skäl? Troligen kan vi väl ha pragmatiska skäl för att tro att pragmatiska skäl är förnuftiga: att tro att det faktum att en trosföreställning har goda konsekvenser är ett förnuftigt skäl att ha den kan väl ofta förväntas ha bra konsekvenser. Ty om man tror det, så försöker man troligen hålla sig med trosföreställningar som man tror har goda konsekvenser – och tror man det, så har dessa trosföreställningar förhoppningsvis också rätt ofta goda konsekvenser (såvida man inte systematiskt tar miste). Möjligen kan man också ha andra skäl än pragmatiska att tro att pragmatiska skäl är förnuftiga. Kanske kan man exempelvis utnyttja idén om en ömsesidig anpassning (ett reflektivt ekvilibrium) mellan generella principer och bedömningar i enskilda fall.⁴⁶

(5) Förnuftiga skäl för att skäl är förnuftiga (eller oförnuftiga) kan vi kalla ”förnuftiga skäl av *andra ordningen*”. Hur viktigt är det att man har förnuftiga skäl av andra ordningen? Det är inte särskilt viktigt ur IMM:s synpunkt. Man kan efterleva IMM utan att ha några förnuftiga skäl av andra ordningen. Detta beror på att man kan *ha* förnuftiga skäl för det man tror, utan att också *tro* att man har det. Men *om* man tror att man har förnuftiga skäl för det man tror, så skall man ju enligt IMM även ha förnuftiga skäl för att tro att man har det. Och för den som vill efterleva IMP – eller någon försöksvariant av IMP – är det kanske också i praktiken omöjligt att undvika att tro något om förnuftigheten hos de skäl man har. I så fall får man en infinit regress, som gör det svårt att avsiktligt förverkliga målsättningen att efterleva IMP. I detta avseende tycks IMP vara självfrustrerande. För att kunna efterleva IMP får man inte vara alltför filosofiskt lagd. Och man måste undvika att tro vissa saker.

16. TRO OCH SANNING

Vi har tidigare tänkt oss att skälen för att tro på IMP skulle kunna vara pragmatiska, men vi har inte sagt något om vilka konsekvenser som i så fall skulle vara relevanta. En möjlighet, som ganska ofta dyker upp i

⁴⁶ Denna idé finns t.ex. i Nelson Goodmans bok *Fact, fiction, and forecast*, Bobbs-Merrill, 1965, s. 63–65.

kunskapsteoretiska sammanhang, är att de enda relevanta konsekvenserna – ur kunskapsteoretisk synpunkt – är att man tror på något som är sant (vilket är bra) och att man inte tror på sådant som är falskt (vilket nämligen är dåligt).⁴⁷ I så fall kunde man kanske säga att ett förnuftigt skäl att tro på IMP är att om man (försöker) efterleva IMM – vilket man kan förväntas göra om man tror på IMP – så ökar därmed chansen att man också efterlever IMM* (vilket helt enkelt är bra för dess egen skull, eller bra "i sig").⁴⁸

Vilket är viktigast, att det man tror är sant eller att man har förnuftiga skäl för det man tror? Här tycks det finnas en skillnad mellan en själv och andra. När man bedömer andra människors intellektuella kvalitet eller intellektuella moral, så lägger man nog störst vikt vid att de har förnuftiga skäl för det de tror. De är mindre viktigt att det de tror är sant. I många fall struntar man helt i detta. Men när det gäller en själv vill man nog i första hand att det man tror skall vara sant. (Vilket inte hindrar att man ändå skulle föredra att tro något falskt, om konsekvenserna av ens tro därigenom skulle bli bättre. Idén om att man skall "söka sanningen även om den skulle föra till helvetets portar" är inte särskilt övertygande.⁴⁹)

Det kan ligga nära till hands att tro att det är *lättare* att efterleva IMM än att efterleva IMM* – om man nämligen tror att man kan vara mer säker på att man har förnuftiga skäl att tro något än på att det man tror verkligen är sant. Men detta gäller knappast generellt. Det gäller nog för många mer teoretiska påståenden; men för vissa påståenden, t.ex. enkla observationspåståenden, gäller att man normalt är säkrare på att de är sanna än på att man har förnuftiga skäl för att tro att de är sanna. Detta gäller även många påståenden som baseras på existentiella upplevelser. Jag är t.ex. mer säker på att Venedig är vackert och på att jag kunde ha

⁴⁷ Men det verkar väldigt godtyckligt att hävda att endast sådana konsekvenser är relevanta. Kan man ha några som helst förnuftiga skäl att tro det? Ingen människa anser väl att endast sådana konsekvenser är värdefulla. Och varför skulle man bortse från andra värdefulla konsekvenser i kunskapsteoretiska sammanhang? Om man menar att detta på något sätt ligger i själva begreppet "kunskapsteoretiska sammanhang", så uppstår ju bara frågan om varför man skulle begränsa sig till "kunskapsteoretiska" synpunkter inom den intellektuella moralen.

⁴⁸ Här krävs dock vissa reservationer. Det är kanske inte så bra att tro på *allt* som är sant – och det torde i alla händelser vara omöjligt. Men vissa varianter, t.ex. implikationsvarianter, av IMP* är kanske rimliga.

⁴⁹ Hedenius tillskriver dessa "underliga ord" till en av sina föregångare som professor i praktisk filosofi i Uppsala, Benjamin Höijer (1767–1812), se *Tro och livsåskådning*, s. 195.

handlat annorlunda än på att jag har förnuftiga skäl för att tro att dessa påståenden är sanna.

Men ett förhållande som gör IMP rimligare än IMP* är just att IMP passar bättre ihop med proportionalitetsprincipen, dvs. principen om att graden av ens tro skall vara proportionell mot skälens styrka.⁵⁰

⁵⁰ Jag vill tacka de personer som vid olika seminarier, föreläsningar och i andra sammanhang haft synpunkter på de resonemang som jag här har framfört. Speciellt gäller det Dugald Murdoch, Jens Johansson och Folke Tersman.